

Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt

Carlos Kohn W.

I. PROLEGÓMENOS

El rumbo de la sociedad y sus transformaciones depende, en gran medida, de ideas y valores que la gente recibe por tradición, o como resultado del *encuentro* con lo nuevo. Las maneras de sentir y expresar, o no, lo que se siente, están ciertamente ligadas a criterios que predominan en un marco cultural y en un tiempo determinados, forman parte de nuestra *Weltanschauung* y se convierten en el prisma a través del cual apreciamos la realidad y nos amoldamos a ella. Sin embargo, no constituyen pautas rígidas ni definitivas. A veces cambian con bastante celeridad; otras, pueden permanecer casi estáticas durante siglos. Pero nunca son inmóviles o inamovibles. Influyen siempre en el ritmo de los tiempos y en el grado de permeabilidad social y personal que estamos dispuestos a recibir de enfoques diferentes a los propios.

Vivir de acuerdo a estructuras mentales y sociales ya consolidadas conlleva sosiego y reduce ciertos riesgos, pero no nos prepara para encarar los cambios inevitables ni para disfrutar la inspiradora incertidumbre que nos impulsa a navegar en procura de horizontes desconocidos. La placidez conduce al quietismo. Este genera desgaste; el desgaste, tedio, vacío existencial y parálisis; la parálisis, frustración; esta última produce resentimiento, resistencia al cambio y a quienes lo promueven. No cambiar embota la capacidad creativa. Donde no hay creación se degrada la vocación humana de soñar, proyectar, arriesgarse, añadir vivencias profundas e insospechadas al pasaje del hombre por el mundo. La rutina cómoda, pero deteriorante de la existencia, marchita la esperanza y ahonda la distancia entre el hombre y su libertad. Esta alienación se retroalimenta entre los miembros de la sociedad provocando su crisis y colapso. Se experimenta la amarga sensación de que la vida carece de significado y que la persona debe conformarse con intentar cubrir sus más elementales necesidades como ser vivo.

Por ello, la facultad de cambiar es importante. Tiene que ver con nuestra capacidad de asumir nuevas orientaciones para proceder a modificar pensamientos y opiniones, conductas y perspectivas ya caducos. Empero, no siempre es necesario destruir esquemas vigentes. A veces basta con incorporar juicios, ideas o ideales que se suman a los que ya tenemos. Sea cual fuese el caso, para que el cambio sea asimilado positivamente y la praxis humana continúe enriqueciéndose, se requiere, hoy más que nunca, que se afine con fuerza el sentimiento de *solidaridad*, entendida ésta como la aceptación irrestricta de que tenemos una responsabilidad colectiva y co-participativa, capaz de generar innovaciones indispensables para una transformación significativa de la vida humana. Solidaridad que debe ser introyectada en la personalidad de los individuos para que éstos aprendan a asumir el deber de compartir un destino común con *los Otros*.

En el marco de este acercamiento a la idea de solidaridad, George Herbert Mead fue uno de los primeros en reflexionar acerca de la condición de universalidad que hace posible la comunicación, cuando arguye que la participación, en un universo simbólico común, toma cuerpo cuando el *Yo* aparece dentro de la perspectiva del *otro generalizado*; cuando es percibido como un *Nosotros* y asume el rol de producir intersubjetividad¹. Al *reconocerse* dentro de la interacción social —y ya no desde la involuntariedad del proceso de socialización— el sujeto asume la *responsabilidad* de ser parte integrante de un *espacio cívico común*, con el fin de actuar, dentro de esa esfera comunicativa, sobre el otro generalizado, en aras del beneficio mutuo; de mejorar la calidad de vida de los participantes de su comunidad. Este acto de reconocimiento constituye, por ende, la auténtica asunción de una postura moral por parte de los sujetos involucrados.

De un modo radical, la *acción comunicativa* consiste —según Gadamer— en: «este mantenerse abierto hacia el otro, hacia puntos de vista distintos y más generales», *en la posibilidad de trascender la inmediatez del presente y adentrarnos en la comprensión de nuestra propia historicidad*. «Comprende —añade Gadamer— un sentido general de la medida y de la distancia respecto de sí mismo, y, en esta misma medida, un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad»².

La dinámica de la interacción humana, constituida como entrelazamiento de perspectivas, permite, en efecto, no sólo la emergencia del *Nosotros*, sino el control reflexivo de los comportamientos, que se traducirá en la posibilidad de que se adopten y comprendan los diferentes puntos de vista implicados en

1 Véase, MILLER, D.: *George Herbert Mead: Self, Language, and the Society*. London, University of Texas Press, 1973, pp. 246-247.

2 GADAMER, H.G.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, ed. Sígueme, 1988, p. 46. (énfasis mío)

la comunicación³. Así, la asunción y reconocimiento del papel del otro —un salto cualitativo respecto de la concepción «funcionalista» del *role-taking*— sienta la base de lo que, podríamos denominar, siguiendo a Hannah Arendt, una ética de signo intersubjetivamente universalista, pero de contenido material, que nos da las claves, tanto del juicio crítico —nivel en el cual se establece una reciprocidad de perspectivas— como de la solidaridad —entendida como actitud moral asumida libremente por el sujeto— a través de la cual se configura un espacio moral compartido.

Semejante proceso supone, ciertamente, una comprensión por parte de los ciudadanos en términos de acuerdos mutuos para la acción, frente a su identificación como agentes privados que defienden intereses particulares en el mercado político. Implica, como dijera Gadamer, asumir el riesgo de la praxis interactiva, del acercamiento comprensivo hacia el otro para reconocer su otredad, en definitiva, para ampliar la perspectiva de la comunicación, de la actividad común, que genera el juicio⁴.

Sin embargo, de lo anterior no debe desprenderse que *la praxis discursiva* sea un mero producto teórico del ‘ejercicio intelectual’, aunque asuma como precondition los parámetros de la racionalidad crítica. Entraña, por sobre todo, la *práctica de la capacidad de juicio*, de lo que Arendt, evocando a Kant, ha denominado *mentalidad ampliada*, es decir la capacidad de pensar en el lugar y en la posición de los Otros. Pero, además, tampoco el *juicio crítico* —advierte nuestra autora—, ha de circunscribirse, tan solo, al ámbito de la *intersubjetividad*, de la interacción comunicativa, aunque lo incorpora como instancia primaria. Mucho menos, desde luego, le basta con reproducir la aplicación de criterios interpretativos abstractos, por más consenso universal que se haya alcanzado sobre ellos. Arendt, enfatiza que al operar, asumiendo y negando dialécticamente tanto el determinismo categorial, por un lado, como la absoluta libertad moral, por el otro, la *Urteilkraft* (*capacidad de juzgar*) es condición ‘trascendental-pragmática’ del encuentro entre personas y de la participación conjunta en los asuntos mundanos; y que, en ello radica su intrínseca politicidad. Para ella, *la praxis comunicativa* (la educación; la deliberación política, etc.) —orientada por el juicio crítico— entraña la contrastación de puntos de vista; mi disposición a colocarme en el lugar del otro y apreciar, contextualizándolo, el sentido de mi propia postura. Mientras que *la solidaridad*, por su parte, en tanto praxis comunicativa, penetra la práctica del juicio de *levantar, qua Búho de Minerva, el vuelo al atardecer* y deter-

3 Véase, BERNSTEIN, R.: *The restructuring of social and political theory*. London, Methuen Press, 1979, pp. 141-146.

4 Véase, DALLMAYR, F. «Hermeneutics and deconstruction: Gadamer and Derrida in dialogue», en *Critical encounters: Between philosophy and politics*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987, pp. 130-158.

mina, de igual modo, los acuerdos tácitos y fácticos alcanzados por la reflexión dialógica⁵.

Bajo estas premisas, el *poder comunicativo* —enunciado por Arendt— ha de configurarse, en un primer momento, como una práctica emancipadora sustentada en el fomento de la solidaridad, del respeto mutuo, del ejercicio de la crítica, así como en la valoración de la racionalidad comunicativa del discurso propio y del ajeno y, en un segundo momento, como el medio facilitador para la incorporación activa de los ciudadanos a la vida pública, en un proceso que conllevaría necesariamente a la democratización de las relaciones humanas. Esta doble secuencia, que corresponde a los cometidos de la *ética del discurso* y de la *praxis política*, no es otra cosa que el desglose de un único proceso formativo del género humano —en modo alguno lineal o anticipable, sino discontinuo, impredecible, conformado a través de múltiples mediaciones— orientado primariamente a fomentar, siempre dentro del contexto de la interacción social, la capacidad reflexiva del sujeto y la definición de su propia identidad y, desde esta autoconstitución moral —para utilizar una expresión de Foucault—, hacia el desarrollo de un *sujeto-ciudadano*, capaz de defender sus derechos, y que sea participante comprometido en la *práctica de la democracia*, que la asuma como *proyecto de realización colectiva*; como «una forma de vida o forma de vivir» (Benjamin Barber).

En suma, el lenguaje y la acción son los elementos de la condición humana que hacen posible y recrean permanentemente la vida política de los hombres. Pero más allá de ellas, Hannah Arendt se pregunta por la significación real que tiene esta dimensión política del ser humano. Hacer este planteamiento equivale, para nuestra filósofo, a invitar a cada individuo a asumir la plena responsabilidad de su propia existencia, a sacudir toda pasividad y todo conformismo con el estado de cosas actual que impele al hombre a adaptarse al imperio de fuerzas que le son extrínsecas; que lo lleva a *someterse* al mundo, en lugar de iniciar un auténtico proceso de *autoafirmación* frente a la realidad. Dicho de otra manera, para Arendt, *la libertad es la «causa primera» de las acciones políticas*, que son aquellas que están dirigidas a mejorar la condición humana.

II. LAS CONDICIONES ‘MATERIALES’ DE LA LIBERTAD

El Hombre —afirma la autora de *Vita Activa*— es el único ser de la naturaleza que posee la facultad de ser libre. Por *libertad* Arendt no entiende una capacidad de elección —que los animales también poseen y ejercitan— sino una capacidad para *trascender* lo que es dado y para *crear* algo nuevo. A dife-

5 Este aspecto de la filosofía de ARENDT lo he explorado con mayor detenimiento en un artículo titulado: *Educación y praxis comunicativa: la emergencia de lo Público como fundamento de la democracia*, en *Episteme NS*. Vol. 14-15, 1994-1995, pp. 53-78. (Véase, esp. pp. 55-60).

rencia de otras especies, que por sus características biológicas están obligadas a comportarse de forma específica, el hombre es el único ser capaz de interrumpir los procesos naturales y sociales y emprender por sí mismo otros nuevos. Por lo tanto, es el miembro «menos natural» del mundo natural y disfruta de su *status* excepcional. Está dotado de libre albedrío; es decir posee la capacidad de negar una realidad que le ha sido impuesta, de rebelarse frente a ella. Esta condición es, precisamente, la que se anula en una sociedad totalitaria.

Los conceptos de acción (*pública*), libertad y totalitarismo entendiendo a los dos primeros como la afirmación y al tercero como la anulación de la *esencia propia* del hombre, constituyen las nociones claves para intentar comprender lo que para Arendt es la *condición humana*. La idea de libertad (que conduce al hombre a re-crearse constantemente, a dar sentido y a reestructurar permanentemente el mundo que le rodea), y la exigencia radical a que el hombre participe con los otros sujetos en la construcción de un espacio común (en el que sean posible el desarrollo de vigorosas individualidades hondamente diferenciadas desde su propia y originaria constitución), conforman la base del análisis filosófico de Hannah Arendt.

Más aún, toda la obra de Arendt puede leerse a la luz de las siguientes dicotomías: Poder y Autoridad; Permanencia y Ruptura; Mundo y Actor, en su vocación por pensar simultáneamente la libertad como eclosión, como novedad y como acción, teniendo como horizonte un *sentido de vida* cuya perdurabilidad brinda a la participación política el soporte a partir del cual puede enrumbarse la creación humana. Dos maneras de abordar este hilo conductor —que configura la base de la reflexión arendtiana sobre la libertad— me interesan a propósito de su propuesta hermenéutica.

A grandes trazos, puede decirse que, mientras en *The Human Condition*, la libertad es pensada, sobre todo, a través de la relación entre las esferas de la vida activa del hombre; a saber: la labor, el trabajo y la acción en, *Between Past and Future* la reflexión sobre ésta, está signada por la pérdida de las formas en que la tradición aseguraba la continuidad del mundo, su estabilidad. Así, si la modernidad se erige sobre la ruptura de la tradición, de aquella trinidad —origen mítico, religión, autoridad— que garantizaba la prolongación en el tiempo del mundo compartido por generaciones sucesivas, y no construye un nuevo *espacio de aparición*, un nuevo proyecto para el ejercicio de la acción pública común, capaz de crear una nueva tradición que amalgame a la comunidad, ¿qué otra cosa surgiría que no sea el conformismo, el desarraigo, y, por ende, también, nuestro desdén a ejercer nuestra *libertad*, frente al proyecto rupturista? Tal es la esencia del *mal radical*⁶; es decir, el advenimiento del mundo totalitario.

6 En una carta dirigida a Jaspers, poco después de haber sido editada su monumental obra: *Los Orígenes del Totalitarismo*, por primera vez, (1951) Arendt le explicaba su interpretación de

El *totalitarismo* —arguye esta filósofo judía— es un movimiento que impide que los hombres utilicen su capacidad de pensar y de actuar; elimina el poder de la palabra y les priva de la oportunidad de vivir una vida plenamente humana. Sólo a través de la lucha contra este poder —o, lo que es lo mismo, de la afirmación de la libertad a través de la acción política— se podría emprender el proceso de recuperación de la propia dignidad y de reconstitución del sentido de la existencia sobre la base de la acción y en la comunicación, como nuevos espacios de aparición.

La *libertad* significa, entonces, según Arendt, el compromiso hacia una forma pública de vida que implica que un ciudadano que se preocupa por el mundo, se complace en debatir y en actuar conjuntamente con sus iguales, antepone el bien comunitario al suyo propio, considera que se ha violado su dignidad cuando las decisiones que le afectan se toman sin su participación y se arma de valentía para actuar cuando es necesario, etc. Esa facultad, *la posibilidad de hacer promesas y de cumplirlas*, es, a su vez, la condición que hace viable la puesta en práctica de la libertad, en ello radica la fuente del *poder*⁷. No hay autoridad, no hay precepto, fuera de la voluntad misma de asegurar la permanencia de la libertad en la escena pública, que dé espesor a este espacio de aparición.

La fundamentación última de esta «*ética de la liberación*» se halla en la concepción de la acción humana como fuerza infinita, absoluta y originaria que se condensa y contrae en cada uno de los individuos de nuestra especie.

Ahora bien, tal como lo señalábamos en la Introducción, el ámbito de esta ética es *el diálogo con aquellos con los que debo llegar a un acuerdo para poder dar inicio a una praxis*, obteniendo el consenso y el apoyo de muchos para llevar adelante una iniciativa. Este diálogo —precisamente porque exige la presencia de otros— es imposible en una situación de aislamiento y requiere un espacio: el espacio público de la palabra y la acción

dicho concepto: «Lo que realmente pueda ser el mal radical, eso no lo sé, pero me parece que en cierta manera tiene que ver con el fenómeno siguiente: *el volver superfluos a los hombres en tanto hombres*. No se trata siquiera de usarlos como medios, lo que dejaría intacto su ser hombres, dañando sólo su dignidad humana, sino el tornarlos innecesarios como tales» ARENDT, H. / JASPERS, K., *Briefwechsel 1928-1969*, Munchen, Piper, 1985, p. 202.

7 Es cierto que ARENDT en *Sobre la Revolución*, Buenos Aires, Alianza ed., 1992, señala que «ni el pacto ni la promesa sobre la que aquél se funda son suficientes para asegurar la perpetuidad, es decir, para conferir a los asuntos humanos; esa estabilidad sin la cual el hombre sería incapaz de construir un mundo para su posteridad» (p. 188). Lo que intento mostrar es que, a pesar de este señalamiento, la lectura de Arendt conduce a considerar no sólo al poder sino también a la autoridad bajo la forma de la promesa en su doble carácter performativo y constativo. Lo que significa a su vez que no sólo el poder, en tanto remite a la fundamentación, sino también la propia autoridad de los fundamentos remite a los avatares de la promesa.

(ámbito en el que según Arendt se experimenta el «juicio prospectivo»⁸, en referencia a la posibilidad que tenemos de ponderar la pluralidad de perspectivas sugeridas por un *pensamiento solidario* durante el proceso de deliberación y de la adopción de criterios para la acción), en el que haya coincidencia de lo común y lo visible, de lo que hay de particular y de específico, en una situación determinada.

En palabras de Arendt: «La acción y el habla están íntimamente relacionados porque el acto primitivo y específicamente humano tiene que contener simultáneamente una respuesta a la pregunta que se le plantea a cada recién llegado: ¿Quién eres? Esta revelación de quién es alguien está implícita tanto en sus palabras como en sus obras (...) En cualquier caso, sin ir acompañado del habla, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino que por la misma razón perdería su sujeto, por así decirlo; no serían los hombres actuantes sino los autómatas los que lograrían, humanamente hablando, aquello que seguiría siendo incomprensible. La acción sin palabras ya no sería una acción, porque ya no habría un actor. El hacedor de actos, únicamente es posible si al mismo tiempo es emisor de palabras»⁹.

Este prolífico pasaje sobre la relación íntima entre la ética discursiva y la praxis trae un buen número de consecuencias. La más importante es que la pluralidad humana es la condición básica tanto de la acción como del discurso; sin esta disposición al *respeto* no podría haber ninguna acción comunicativa. Pero, esta exigencia a aceptar el pluralismo no significa, meramente, para Arendt, que existe *otredad*, que hay algo que frustra los deseos, las ambiciones, las pasiones o las metas que cualquiera de nosotros pudiese tener y, por lo tanto, que el agente, predominantemente necesario, para regular la sociedad civil deba ser el de la *libertad negativa*. Se trata, más bien, de que existe una distinción singular acerca de todos y cada uno de los individuos humanos y que todos tienen *iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad* respecto de sus necesidades e intereses particulares.

En otras palabras, frente al paradigma *procedimentalista*, hegemónico en nuestros días, Arendt reivindica al *juicio político* como la condición de posibilidad específica para una conformación pluralista y participativa de la esfera pública, es decir, de una praxis comunicativa democrática que opere como contrapeso y juez evaluador del poder gubernamental, constriñéndolo a un ejercicio limitado y *visible* de la autoridad. El eje conceptual del planteamiento Arendtiano lo ofrece la lógica que preside la comunicación humana en el espacio público, pues sólo el intercambio libre y pluralista de opiniones y

8 Véase, ARENDT, H.: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York, The Viking Press, 1961. pp. 151-154; 165-166 y 169-171.

9 ARENDT, H.: *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 158.

el acuerdo entre sus participantes, resultante de ello, es lo que genera un poder legítimo, en contraposición al mero ejercicio instrumental y egoísta de la coerción. Esta postura constituye una actualización reivindicatoria de la *frónesis* en clara alternativa a la tendencia propia de los modernos (yo especificaría: *los liberales, viejos y nuevos*), quienes, según esta filósofo, han reducido toda estructuración de la convivencia pacífica a la acción de un poder coactivo monopolizado por «un representante», titular de decisiones de corte instrumental.

«...El pensamiento político —arguye Arendt— es representativo. Me formo una opinión considerando un asunto desde distintas posturas, haciendo presente a mi mente el punto de vista de los ausentes, esto es, representándolos. Este proceso de representación no adopta ciegamente el parecer de aquellos que de hecho están en otro sitio y que por tanto miran el mundo desde una perspectiva diferente. No es una cuestión de empatía, como si se tratara de que yo sea o sienta lo mismo que otra persona, ni tampoco de contar cabezas y reunir una mayoría, sino que es una cuestión de ser y de pensar mi propia identidad situándome donde de hecho no estoy. Cuanto más puntos de vista de la gente estén presentes en mi mente al ponderar un determinado asunto y cuanto mejor sea capaz yo de imaginar cómo me sentiría y pensaría si estuviera en lugar de ellos, tanto más fuerte será mi capacidad para el pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones finales, mi opinión (...) Y la única condición para este esfuerzo de imaginación es el desinterés y la liberación con respecto a nuestros propios intereses privados (...) la verdadera calidad tanto de una opinión como de un juicio depende de su grado de imparcialidad»¹⁰.

Como corolario de este pasaje, se puede inferir que Arendt defiende la fuerza de la verdad frente a la autoridad; es decir, que la fuerza de la racionalidad y la transparencia del discurso político no pueden ser sustituidos por la coacción o la opacidad intrínseca del poder. Nuestra autora identifica la actividad del juicio con la distancia de la imparcialidad y considera que analizar la política desde la perspectiva de la verdad, de la *publicitación* de la verdad, implica de entrada asumir una postura crítica despojada del interés propio, y de ahí que la función ‘políticamente relevante’ del juicio no pueda ser realizada sino desde el ámbito de la esfera pública¹¹. De ello se desprende, según Barber, que el juicio político debe ser entendido como pensamiento público. Es un juicio de «los nosotros» desarrollado por tanto en la interacción cívica. Actuar políticamente implica tener que juzgar, que elegir sobre condiciones

10 ARENDT, H.: *Truth and Politics* en LASLETT, P. y RUNCIMAN, W.G. (ed.): *Philosophy, Politics and Society*. Vol. 3., Oxford, Barnes & Noble Inc., 1967, p. 115.

11 *ibid.*, pp. 129-132.

de incertidumbre en un proceso común, dinámico, de deliberación y acción, viable en la medida en que los individuos asuman, en la interacción social, su responsabilidad como ciudadanos¹².

Para Arendt, en suma, el alcance del juicio no se circunscribe a la mera disposición expectante. La reflexión política no es sólo un trabajo de la razón, aunque presuponga los parámetros de la racionalidad y opere sobre la base de la subjetividad descentrada; ella depende de la *actividad cívica común*, definida a partir de la participación ciudadana en la conceptualización y la realización de la política. Mientras que la *racionalidad dialógica* sugiere el encuentro entre los individuos, la asunción de la condición de *ciudadanía* implica la transformación de esta racionalidad, en virtud de la participación, en una forma de asociación política para constituir una visión común, dinámica, de deliberación y acción, viable en la medida en que los individuos asuman su responsabilidad mancomunada como *Sujetos* de derechos, pero también de deberes, en el ejercicio de su libertad. En esto radica la *petitio* de Hannah Arendt.

III. LAS CONDICIONES DE ‘VALIDEZ’ DEL PODER COMUNICATIVO

Generalmente se alega que la política lo que busca es el poder. Arendt, en cambio, considera que el poder es una precondition para la acción política y todos los hombres que son *libres* lo poseen. El poder es aquello que los hombres otorgan en un momento determinado para ser representados, en aras de la consecución de *finés justos*. No es el poder lo que ha malogrado la política sino la *coerción*. Esta última es la que despoja del poder a los hombres. La política es la *acción* que tiende a desarrollar estas potencialidades del ser humano —y en ese caso esta guiada por la *condición de la libertad*— o la ‘reacción’ (*indiferencia, rutinización y predisposición*) a reprimir esta condición. Tal sería el mundo en el que reinaría *la banalidad del mal*, la condición totalitaria *par excellence*.

Estas son las nociones que le sirven de guía a Arendt para repensar críticamente el concepto de *poder* sobre el que tradicionalmente se ha fundado el discurso político contemporáneo, conjuntamente con las categorías de *dominación* y de *violencia*, las cuales, según ella, son concomitantes a la *coerción* y no necesariamente —como pretende la mayor parte de la tradición políti-

12 Véase, BARBER, B.: *Political judgment: Philosophy as practice*, en ID.: *The conquest of politics: Liberal philosophy in democratic times*. New Jersey, Princeton University P., 1988, pp. 206-209. El politólogo de la Universidad de Routledge puede ser considerado, ciertamente, como un fiel discípulo de Arendt, cuando argumenta: «Yo no puedo juzgar políticamente, sólo nosotros podemos juzgar políticamente; al asumir el manto de la ciudadanía el yo se hace con nosotros» (*Ibid.*, pp. 200-201).

ca— al poder. Así lo afirma en el siguiente pasaje: «A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, *los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto* son los medios por los cuales el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción?»¹³.

Tal práctica discursiva generada por el poder político sólo puede formarse en aquellos espacios públicos no deformados por una comunicación distorsionada. En este sentido, el poder (*macht*) es un fin en sí mismo que no puede utilizarse para otra acción que no sea la formación de una voluntad común a través de un proceso comunicativo siempre guiado por el afán de alcanzar el entendimiento. La única manera de que el poder político no degenera en una estrategia caracterizada por la coerción o violencia (*Gewalt*) es que éste se aplique solamente para mantener la praxis de la que ha surgido, o sea, un espacio público político no deformado por ningún tipo de acción meramente instrumental. (i.e.: *ideológica*). A este respecto, considero pertinente transcribir un comentario, muy elocuente, del propio Habermas, quien, finalmente, reconoció su deuda con nuestra autora:

«... Hannah Arendt analiza la forma de la intersubjetividad, generada en la praxis del habla como el rasgo fundamental de la reproducción cultural de la vida. La acción comunicativa es el medio en el que se fomenta el mundo de la vida compartida intersubjetivamente. Y este mundo de la vida es el «espacio de aparición» en el que los agentes se presentan, en el que salen al encuentro unos de otros, en el que son vistos y oídos. La dimensión espacial del mundo de la vida viene determinada por el «*factum* de la pluralidad humana»: toda interacción coordina la diversidad de perspectivas de percepción y de acción de los presentes que, en tanto individuos, ocupan una posición distinta de la de todos los demás (...) el mundo de la vida viene definido por la tarea de asegurar la identidad de los individuos y de los grupos en el espacio social y en el tiempo histórico. En la acción comunicativa los individuos aparecen como seres inintercambiables, y se manifiestan en su subjetividad. A la vez tienen que reconocerse unos a otros como seres responsables de sus actos, esto es, como seres capaces de un entendimiento intersubjetivo: la pretensión racional inmanente al habla funda una igualdad radical (...) —Y concluye Habermas—: «De aquí se sigue la hipótesis central que Hannah Arendt repite incansable-

13 ARENDT, H.: *Sobre la Revolución op. cit.*, pp. 185-186. (énfasis mío); Véase, también, *Sobre la violencia*. México, ed. Joaquín Mortiz, 1970, p. 41.

mente: ninguna dirección política puede sustituir impunemente el poder (*Macht*) por la fuerza (*Gewalt*); y el poder solamente puede provenir de un espacio público no deformado (...) [es decir que] un espacio público político sólo puede generar poder político en la medida en que sea expresión de las estructuras de una comunicación no distorsionada»¹⁴.

En efecto, el poder concebido como fuerza no puede dar razón de los diferentes órdenes políticos que se han desarrollado, aunque sólo fuera parcialmente, siguiendo un esquema normativo de exigencias de democracia participativa. Toda teoría política que opera, pues, con un concepto de poder estratégico no puede captar en modo alguno, y menos aún explicar, el poder que desde las revoluciones del siglo XVIII hasta los movimientos contemporáneos de desobediencia civil, surge de la propia sociedad o, mejor aún del *ánimo* de llevar a cabo acciones conjuntas que, en última instancia, no sólo se legitiman o fundamentan en el proceso dialógico de intercambio de argumentos sino en su mismo ejercicio. La teoría política de corte liberal estudia el poder en términos instrumentales, pero muy pocas veces se detiene a buscar en su última *ratio* la condensada y celeberrima fórmula que enuncia: *el poder democrático sólo puede ser legitimado por el pueblo*, la cual casi siempre es utilizada de modo retórico o ideológico por los acólitos de este *paradigma*. En contraposición, en el contexto de la teoría política de Arendt, la idea del *consenso solidario* entre ciudadanos —con el fin de crear una constitución y defenderla en la vida cotidiana, como un equipo sólidamente conformado— sería la base de un orden político que ya no puede legitimarse por una obediencia (coerción violenta) aleatoria de los ciudadanos frente al Estado.

Por ello, Arendt afirma, que «el espíritu de las leyes (...) [debe] estar basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente; (...) y cada asociación establecida y actuante según el principio del asentimiento, basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no la disuelve, sino, por el contrario, se conforma en una unión - *e pluribus unum*»¹⁵.

El contrato y las promesas a los que se refiere la filósofo judeo-alemana-norteamericana, no son, obviamente, aquellos que implican que todos y cada uno de los involucrados acceden en ceder algo en aras de un convenio mínimamente aceptable (el cual, en realidad, deja siempre algún resabio de insatisfacción) sino los que habrán de conformar aquel consenso por el que se decide que una norma es moralmente correcta, en que *cada uno* de los afectados por ella se siente invitado a dar su consentimiento porque le han con-

14 HABERMAS, J.: *Perfiles filósofo-políticos*. Madrid, ed. Taurus, 1975; pp. 209-210. (énfasis del autor)

15 ARENDT, H.: *Crises of the Republic*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 94.

vencido plenamente las razones aducidas, en el sentido de que ciertamente la norma satisface intereses generalizables.

No son, pues, los acuerdos fácticos los que lleven a decidir la corrección de una norma moral, sino la convicción del sujeto moral que da su asentimiento porque le parece totalmente justificada, es decir, porque legitima su libertad. Esta *convicción común* que se genera, y que es compartida, entre los distintos actores de la comunicación mediante el reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez entablada con un acto de habla, significa la aceptación tácita de obligaciones relevantes para la acción. ‘Nace’ así un nuevo *factum* político, o como lo diría Arendt: «*irrumpe un nuevo espacio de aparición*». A diferencia de los principios que generalmente guían la acción de los hombres en los discursos del pasado —honor, virtud, temor—, el principio de *poder* que está en juego aquí está asociado directamente con la preservación de la *vida política* como tal; con el *derecho de todos los ciudadanos a la acción libre*. En la promesa se inscriben los límites de la soberanía posible; los contornos del control que los hombres, en su acción plural, pueden ejercer sobre los efectos de sus actos. La política, por ende, tiene la forma de *la promesa*, que Arendt, sin retórica alguna, define como la «*memoria de la voluntad*»; y, en las dificultades para su implementación, podemos apreciar los avatares de la democracia moderna.

IV. CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA: LA DEMOCRACIA Y LA CIUDADANÍA COMO ESPACIOS DE APARICIÓN

Como hemos visto, para Hannah Arendt, la verdadera *política* es siempre *acción libre*. Se trata de que todos y cada uno de los individuos realizan las actividades que *juzgan* necesarias y que todos tienen iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad respecto de sus motivaciones e intereses particulares. Una labor manual o un trabajo creativo pudieran ser realizados por individuos solitarios, pero *la acción* y *el habla* precisan del testimonio y la participación de otros hombres. Es la actividad que requiere de la existencia de aquel espacio público o ‘*polis*’, en el cual los hombres se reúnen y participan los unos con los otros. Pero si, justamente, se trata de promover intereses personales o grupales y reclamar derechos, no basta con el mero acto de hacerse presente, de asistir a las reuniones, los ciudadanos deben participar activamente en la gestión de los asuntos comunes. En sus palabras:

«Ya hemos mencionado el poder que se genera cuando las personas se reúnen y *actúan de común acuerdo*, poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas, a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio

público, es la fuerza del contrato o de la promesa mutua. La soberanía que es siempre espuria si la reclama una entidad aislada, sea la individual de una persona o la colectiva de una nación, asume una cierta realidad limitada en el caso de muchos hombres recíprocamente vinculados por promesas (...) La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. [Para expresarlo con mis palabras: *La ética de la responsabilidad preconditiona a la ética de la libertad instrumental*] (...) Los únicos preceptos morales que son válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos (...) surgen directamente de la *voluntad de vivir* junto a otros (...), y son así como mecanismos de control contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos»¹⁶.

Con base a esta convicción, nuestra autora no deja de reiterar que no basta que un pueblo comparta una lealtad hacia una autoridad comúnmente reconocida para que se dé una «*comunidad política*». Ciertamente, en ese caso, se estaría hablando de un Estado; y si el Estado se gobierna por leyes —en vez de por decretos arbitrarios— sería, por supuesto, una «*comunidad legal*»; pero ello no es suficiente para que sea una comunidad política, esta última se crea —tal como lo hemos señalado a lo largo de este ensayo— a partir de la capacidad que tienen los hombres para arribar a acuerdos entre sí y cumplir con los compromisos establecidos y por límites de tiempo estipulados concertadamente¹⁷.

Por consiguiente, a diferencia de un Estado o de una comunidad legal, *una comunidad política* no puede crearse de una vez y para siempre, ni su existencia puede garantizarse mediante la creación de una determinada serie de instituciones. Según Arendt, los parlamentos representativos, las elecciones libres, la libertad de expresión, la libertad de asociación, etc., son solamente las condiciones previas de la política y, por sí mismas, no pueden crear o sustentar una comunidad política. A lo sumo, pueden crear la sensación de que existe una sociedad *civil* estable, que al menos formalmente permite la puesta en práctica de los valores democráticos, pero no instauran una forma de vida pública. Esta última sólo *aparece* cuando la mayoría de los ciudadanos, o al menos una parte considerable de ellos, se identifican con la vida pública,

16 ARENDT, H.: *La Condición Humana*. Barcelona, ed. Paidós, 1993, pp. 263-265. (énfasis y paréntesis míos).

Véase, también, *Between... op cit.*, pp. 241 y sig.

17 Véase, *ibid.*, Cap. V, *Acción*, esp. pp. 222- 234 y 250-255. También, *Sobre la Revolución ... op. cit.*, pp. 175-189.

valoran los asuntos públicos más que sus propios intereses privados y toman parte activa y continua en el manejo de éstos.

En consecuencia, la política no entraña —para Arendt— una forma de gobierno en el que una persona o grupo domine a otro. Implica más bien un «*no gobierno*», en el que la acción mutua y conjunta de los ciudadanos, fundada en la pluralidad humana y en la *isonomía*, permita que los individuos debatan e intenten convencerse mutuamente. Pues, *sólo el intercambio libre y pluralista de opiniones y el acuerdo entre sus participantes generan un poder legítimo, en contraposición al mero ejercicio instrumental y egoísta de la coacción*. La quintaesencia de la vida política es, entonces, la *persuasión*, y no la fuerza ni la violencia. Persuasión que, desde su punto de vista, no significa la manipulación de los otros mediante la creación de *idolas* (Bacon), sino que implica el debate libre y abierto entre iguales, a través del cual tratamos de formar, someter a prueba, aclarar y volver a probar las opiniones, hasta llegar al mutuo acuerdo, que hace plausible que compartamos, solidariamente, nuestro destino¹⁸.

Para lograr esta meta habría que ejercer, ciertamente, una *radicalización del principio de participación democrática* (aquello que otrora Gramsci denominara «*Una Reforma Intelectual y Moral*»). Esta radicalización consistiría en acceder a los tres niveles, ya planteados —aunque sólo formalmente— por los movimientos civiles que han luchado por las reformas democráticas, a saber:

- 1) Implementar el carácter universal del derecho a participar en la *esfera pública*.
- 2) La apertura cabal de todas las áreas de la actividad propia de un país (política, social, económica, etc.) y de sus organismos institucionales a la aplicación del derecho de participación por parte de *todos* los ciudadanos.
- 3) Someter las distintas preferencias existentes al *poder comunicativo* de la deliberación.

En suma, ambos autores sostienen que si aprehendemos la política en su justa dimensión, en el sentido de *práctica de la responsabilidad cívica*, entonces, la persuasión, el diálogo, y no la violencia desgarradora, serían las que dominarían la racionalidad intersubjetiva de los ciudadanos en su relación con el ordenamiento institucional de lo político. De esto se desprende que, para poder construir un *espacio público*, es necesario asumir, en un debate plural, una filosofía y un lenguaje políticos que coordinen la noción y la práctica de

18 *La Condición Humana, cit.*, pp. 222-225.

la ciudadanía a partir de la comprensión y la defensa de los ideales de la democracia, a través del aprendizaje cívico de los contenidos de la igualdad, la libertad y la solidaridad.

Reconstruido sobre la tradición helénica, este modelo de espacio público (político) —en que vendría a concretarse en términos teóricos la tradición de la democracia participativa— nos ha legado a nuestro presente político su fuerza normativa, o sea, el *impulso* decisivo para llevar a cabo una verdadera *revolución democrática*. Ensamblar esta teoría ha sido una de los aportes intelectuales de Hannah Arendt a la historia de la democracia, y que podría ejemplificarse en que los «políticos» o, mejor, los diferentes partidos políticos luchan por un poder que, desgraciadamente para ellos, no pueden generar, porque —para decirlo nuevamente— sólo emana de aquel pueblo capaz de alcanzar acuerdos de modo horizontal y recíproco.

A pesar de que esta idea de democracia ha sido el norte de muchos de los procesos de transformación política y cultural e incluso ha sido una consigna bastante utilizada por ciertos movimientos sociales en su lucha por derrocar a los antiguos regímenes comunistas en el Este y Centro de Europa, uno no puede dejar de reconocer que la pretensión de la misma es bastante utópica para un mundo en el que los factores estratégicos dominan o pretenden dominar todos los ámbitos de la acción humana. Por eso no es de extrañar que esta definición de la democracia, como una permanente —insisto— *participación y debate público* de la sociedad sobre cómo auto-organizarse, no deja de chocar con las condiciones culturales, sociales y políticas de finales de siglo XX, que, al decir de Habermas, «sólo en contadas ocasiones son expresión de una opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo. Máxime, si como es el caso de Hannah Arendt, se sustenta un concepto tan exigente de espacio público»¹⁹.

Acaso por ello no queda otra solución que considerar el concepto de *poder comunicativo* de Hannah Arendt como un *horizonte normativo* a través del cual pudiéramos indagar las *condiciones* que debería cumplir una sociedad para ser llamada democrática. Y, si esto fuera posible, entonces no cabría la menor duda de que la obra de Arendt es más plausible, «política» y «prácticamente», de lo que sus detractores están dispuestos a concederle.

A partir de esta primera invocación a instituir una *esfera pública autónoma*, algunos seguidores de Arendt en América Latina ponen el énfasis en la dimensión de la integración entre las comunidades preservando la *multiculturalidad*²⁰. La versión recuerda cierta recuperación del republicanismo clásico

19 HABERMAS, J.: *Perfiles*, op.cit., p. 221.

20 Véase, LAFER, C.: *Ensayos Liberales*, F.C.E., México, 1993, pp. 96-125 y 150-166; y LECHNER, N.: *Los patios interiores de la democracia*, F.C.E., Chile, 1990, esp. pp. 17-38.

a la Arendt, e intenta pensar un tipo de «sociedad» no fundada ni en la tradición, ni en una base étnico-religiosa, ni en un núcleo sustantivo valorativo, sino en un conjunto de instituciones que constituirán una suerte de hogar público. Las expectativas cifradas en el espacio público se sustentan, en este caso, en el campo de la tensión entre la modernidad y los problemas de la modernización.

Si no la interpreto mal, esta tesis entiende la modernización como el aspecto técnico-formal de la transformación de los procesos económicos y sociales y a la modernidad como la categoría que hace referencia a la dimensión normativa y a la homogeneidad cultural. Sostengo, en consecuencia, que en América Latina estamos asistiendo a procesos de modernización inevitables, con fuertes rasgos excluyentes que ponen en peligro la integración normativa de la sociedad. La utopía de fundar esa integración en el mercado se ha evaporado y este fracaso se evidencia no sólo en los riesgos de desintegración social sino en una *demanda de sentido* que crece a medida que se transforman los valores y formas de vida. En esta demanda no está en juego sólo la relación entre régimen político y condiciones económicas sino la autoimagen de la sociedad. La pregunta que debemos plantearnos es ¿cómo defender algún sentido de lo colectivo frente a los procesos de atomización y diferenciación que llevan consigo la modernización y el desarrollo?

Si la razón moderna es entendida como renuncia a las garantías trascendentes (las teologías) —que afirman la autoproducción del orden—; es decir, como ruptura con todo fundamento no creado por la acción humana, entonces a las demandas del sentido —que tradicionalmente se asocian con los procesos de modernización— parecen sumarse, en el caso de América Latina, aquéllas que surgen de una modernización traumática y excluyente a las que se hace frente desde una modernidad normativa o cultural insuficientemente desarrollada. El dilema de la democracia en América Latina pasa por encontrar una legitimación de orden mediante una integración normativa y una eficiencia económica que exige medidas que impulsan la desintegración social.

Esa demanda de sentido, en este caso producto de una modernidad deficitaria, se expresaría en la necesidad de afirmar una identidad colectiva, un conjunto de certezas compartidas, valores comunes y referencias unitarias que explicarían tanto los autoritarismos como los rebotes populistas. La búsqueda desesperada de certezas y la demanda de la comunidad son, en esta línea de razonamiento, reacción ante una modernización sin ilustración. De allí que tenga razón Norbert Lechner cuando afirma que: «... no hay una imagen fuerte del ciudadano, resultado de un proceso limitado de individuación. En muchos sectores campesinos el voto electoral, por ejemplo, no es considerado una decisión personal. Predomina una identidad colectiva, pero este sentido de pertenencia a una comunidad, siempre amenazada por peligros de

usurpación y exclusión, no se reconoce en el Estado (...) las nociones colectivas de pueblo, masas, clase, tienen mucho mayor poder de evocación que la idea de ciudadano. La conciencia corporativa de *derechos adquiridos* me parece más fuerte que el principio igualitario del *derecho a tener derechos* en que se funda la ciudadanía»²¹.

El argumento parece basarse en la idea de que *la nación* como valor integrador o está en crisis o no es suficientemente *moderna* ya que continúa basando su legitimidad en un principio de identidad que está más allá de la elección y de la autonomía individual. En todo caso, el mercado como mecanismo 'natural' y la nación como comunidad preconstruida cuasi-naturalmente se mostraron como respuestas insuficientes al fantasma de la desintegración y a los mecanismos de exclusión socialmente producidos.

Más aún, si la modernización profundiza el proceso de fragmentación (entendida ésta no sólo en el sentido de florecimiento de las diferencias culturales, regionales, etc., sino en el más dramático que apunta a la virtual exclusión de una parte de la población) más que nunca se requiere de una integración compensatoria frente a los límites de la racionalidad técnico-instrumental del mercado y de la lógica burocrática. La esfera política casi pensada como *politike koinoia*, encarnaría lo público como sentimiento ciudadano, como identidad comunitaria. Es allí donde entra Hannah Arendt.

Frente a los riesgos y asechanzas permanentes de los autoritarismos, la propuesta pasaría por rescatar el espíritu de la civilidad que tuvo su momento de máxima expresión en la etapa de lucha contra los regímenes autoritarios. En ese *espacio de aparición*, la lucha por la democracia respondía también a una demanda de comunidad: de la civilidad, a través del *reconocimiento* del *nosotros* frente al enemigo autoritario. En tal sentido, la democracia no sería otra cosa más que el eje aglutinador de una serie de demandas. De lo que se trata es, entonces, de reavivar y reencauzar ese espíritu de civilidad a través del fortalecimiento de la esfera pública, entendida ésta, ante todo, como el espacio común de comunicación y de participación política. El *poder agon* se conformaría así como el lugar de expresión de la sociedad civil plural; el escenario de lucha por sus aspiraciones, valores y propuestas. Constituiría el entramado de *automediación* de la sociedad civil con un «*Estado consejista*» concebido como «núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la sociedad puedan tener tal expresión»²².

21 LECHNER, N.: *¿La política debe y puede representar a lo social?* en DOS SANTOS, M. (Coord.): *¿Qué queda de la representación política?*, ed. Nueva Sociedad, Caracas, 1992. pp. 136-137.

22 PORTANTIERO, J.C.: *La múltiple transformación del Estado latinoamericano* en Nueva Sociedad. N° 104, Noviembre 1989, p. 60.

Obviamente, si queremos que este proyecto de democratización radical se haga posible, tendremos que cuestionar, por un lado, el «institucionalismo procedimental» de los liberales «universalistas», siempre sordos a las demandas de soberanía popular de la *sociedad civil* desarrollada: y, por otro lado, habrá que rechazar el «anti-institucionalismo dogmático» de aquella izquierda intelectual que, al referirse a la democracia, sólo tiene actitudes arrogantes y excluyentes. Es decir, frente a la demonización contrainstitucionalista del poder del Estado, la teoría normativa de la democracia parte de la inseparable vinculación entre las instituciones del Estado y la Sociedad civil como el camino más apropiado para que las mediaciones del Estado constitucional democrático permitan desenvolver el proyecto del autogobierno del pueblo. No se admite, pues, que el poder político se localice exclusivamente en el poder del Estado, o, en otras palabras, no se contempla que éste pudiera fungir de árbitro de las necesidades de la sociedad, como si de un organismo invariable y omnipresente se tratara, según nos han acostumbrado los autoritarismos de ambos signos ideológicos, y, ahora, el «procedimentalismo demoliberal»²³.

Además, la urgente tarea de seguir indagando en la factibilidad de una concepción comunicativa del poder político con el fin de construir una teoría de la democracia, no sólo deriva de la *necesidad* de explicar ¿por qué el supuesto «*fin de la historia*» no ha erradicado las prácticas de protesta de los Nuevos Movimientos Sociales?, sino también la de constatar la multiplicidad de prácticas totalitarias que, incluso, perviven en los sistemas democráticos occidentales. Cabe señalar que, en este punto, también les asiste toda la razón a aquellos discursos que desde la teoría de la *democracia radical* comienzan a criticar a las ‘*metanarrativas*’, hiper-escépticas, postmodernistas, que no han hecho otra cosa salvo ocuparse de resaltar la represión y la opacidad existente en todas las sociedades del *orbe*, sin alertar que es, justamente, el *orden neoliberal*, que se está implantando por doquier, el ámbito en el que más se ha escamoteado la presencia de violencia y opresión, ya que entienden lo paradójico que sería *legitimar* esta «anomalía» de la democracia, a la manera de las ideologías que fundamentan regímenes autoritarios o totalitarios.

V. CONCLUSIONES

Revitalizar el discurso de la democracia, uno de los desafíos que nos presenta el debate moral y político de *fin de siècle*, supone, en primer término,

23 En otros artículos he desarrollado mi crítica a lo que he denominado las antinomias de la democracia liberal.

Véase, KOHN, C.: *Consideraciones acerca de los substratos “éticos” de la teoría liberal de la democracia*, en BARRETO, L.M. (Coord.): *Ética y Filosofía Política en Venezuela*, Caracas, CEP/FHE, 1997, pp. 93-125.

contextualizar la reflexión en los ámbitos históricos concretos de la acción política, en el terreno de la negociación y el conflicto de la gestión de los problemas sociales, y, en segundo lugar, como propuesta normativa, afrontar la tarea de construir un lenguaje crítico que nos permita reconocer las relaciones de subordinación y desigualdad, además de mediar entre la facticidad de los hechos y la reflexión a través de la praxis compartida del juicio. Pero, al mismo tiempo, en tanto que recurso emancipador, habrá de moldearse como un lenguaje de posibilidades que conjugue de modo significativo el momento de la comprensión y la comunicación críticas con la estrategia racional de construir *solidariamente* las pautas y las instituciones de un orden social democrático.

Así como Alexis De Tocqueville consideró que el gran mérito de la democracia norteamericana fue haber producido «una ciencia política nueva en un mundo completamente nuevo (...) porque en tiempos de revolución (estaba pensando en su Francia natal), puesto que el pasado ha dejado de emitir su luz hacia el futuro, el espíritu del hombre deambula entre tinieblas y hace falta entonces, crear un nuevo saber»²⁴, también hoy surge la necesidad de construir un nuevo paradigma de la política que sea capaz de articular *críticamente* los nuevos símbolos, discursos y prácticas sociales y culturales emergentes; que transforme radicalmente el modo tradicional de hacer política; que modifique el viejo esquema de relaciones entre los dirigentes y los dirigidos, entre los intelectuales y el pueblo, y que genere un nuevo proyecto ético-político que haga posible la recuperación del protagonismo de la ciudadanía en la búsqueda del *bien común* (la *eudaimonía*), no sólo para poder subsistir, sino sobre todo, para *vivir libre y dignamente*. (¿Se me tildará de «nostálgico del mundo helénico», tal como ha sido etiquetada Arendt?).

En todo caso, soy de los que piensan que para la pervivencia de nuestra *condición humana*, el problema de la democracia es una cuestión de *vida o muerte*. A pesar de la tesis de Fukuyama, en el mundo aún pululan fenómenos tales como el autoritarismo, el clientelismo, la injusticia social y la violencia, por mencionar sólo algunos de los mayores males. Pero, también están emergiendo nuevos proyectos ético-políticos que asumen, como principios «trascendentales-pragmáticos», la libertad, la solidaridad, la equidad y la corresponsabilidad (Apel); es decir, la creación de una nueva cultura política²⁵. Aunque cada vez menos, vemos a la razón moderna como un referente histórico concreto y provisto de sentido para poder emprender el tan ansiado cambio social, debemos recuperarla (*no dogmáticamente*, se entiende) porque ella

24 DE TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*, New York, 1945, Vol. II. p. 33.

25 Véase, HENGSTERBERG, P. (Coord.) *Profundización de la Democracia. Estrategias en América Latina*. Caracas, ed. Nueva Sociedad, 1990, *passim*.

sigue siendo la que nos provee los instrumentos analíticos y críticos para poder sopesar en qué situación se encuentran las instituciones sociales, económicas y culturales y, en general, nos instruye acerca del grado en que se encuentra el cumplimiento de los derechos y deberes del ciudadano.

Ahora bien, en nuestro medio —tal como nos lo advierte Octavio Paz— la modernidad posee, ciertamente, su especificidad, producto de mediaciones históricas y culturales que le son propias. «Somos y no somos Occidente (...) La modernidad latinoamericana no es otra cosa que la expresión de nuestra propia paradoja: la libertad de los privilegios y la restricción de la democracia; ‘sociedad dual’ de minorías dominantes y mayorías marginadas y desposeídas; dualidad surgida de la conquista y del tipo de sociedad construida tras la conquista y del tipo de sociedad construida tras la independencia; persistencia de las culturas populares y nacionales; mentalidades sedimentadas en la vida cotidiana de América Latina»²⁶.

Si por condición somos libres (Arendt) y por historicidad transcultural, modernos (Paz), ¿qué significado puede tener la democracia, sobre todo para nuestras sociedades?; ¿cómo aplicarla a un contexto tan incongruente como el que nos ha descrito Paz?; ¿tiene algún sentido hablar de democracia participativa, sin exigir que esté acompañada de la correspondiente reforma económica; o de implementar una reforma económica, sin que se contemple, también una reforma ético-política?

¿Soportará la llegada del nuevo milenio, la aparición de los nuevos, y la resurrección de los viejos, fundamentalismos? Ante tal «espectro», un nuevo horizonte de pensamiento debe introyectarse en la cultura contemporánea: el diálogo entre los saberes, ante la pluralidad de perspectivas, el sentido de la vida y el consecuente redimensionamiento de la ética, del papel del lenguaje y de la comunicación. Su *telos* ha de ser: proporcionar el escenario adecuado para desarrollar la *praxis* de la *solidaridad*. No se trata de simples fusiones e instrumentales armonías, sino de imaginar y crear lo nuevo, de pensar y transformar el poder, la vida cotidiana y la sociedad.

En ello consiste la *Reforma Intelectual y Moral* a la que aspiraba Gramsci y, también, como hemos visto, Arendt. Se trata de la mayor empresa que debe acometer un nuevo *paradigma de la política*, si desea asumir como *telos* la consecución de *Nuevos Espacios democráticos*, que posibiliten la participación ciudadana, no sólo para defender derechos, sino, por sobre todo, para que cada miembro de la sociedad sea capaz de cumplir con sus *deberes*.

26 PAZ, O. *Hombres en su siglo*, Bogotá, ed. Planeta, 1990, p. 43.